

純粹実践理性の原則の演繹

―カント倫理学の構造 (4)―

中 野 重 伸

カントは『実践理性批判』の第一編に「純粹実践理性の分析論」をあて、その第一章を「純粹実践理性の原則について」と題している。そしてこの第一章は、第一節から第八節にわたり、そこに定理Ⅰから定理Ⅳまでが展開されると共に、いくつかの注解と課題が述べられている。これらが全体として道德の原則及び根本法則の基本的な解明となっており、従ってそれが分析論の内容となっていると考えられる。しかしカントはこれらの解明の後につづけて、「Ⅰ. 純粹実践理性の原則の演繹について」及び、「Ⅱ. 思弁的使用のみにおいては可能でない拡張のための、実践的使用における純粹理性の権能について」と題する論述を加えている。これらⅠとⅡの論述が、分析論の前半に対してどのような位置づけになるのか、前半が本論で、後半が補論なのか、それとも前半が序論で後半が本論なのか、著作の構成を見ただけではよくわからないのである。分量から見ても、前半30頁、後半18頁でむしろ前半の方が多く、しかも内容的にも前半を本論と見るべきだと思われる。しかし後半とりわけ「演繹」(Deduktion)と題された部分は、わずかに10頁程度であるが、『純粹理性批判』の構成との類比で言えば、むしろ演繹は分析論の中核でなければならぬはずなのである。もとより同じ理性の分析とはいえ、理論理性と実践理性の機能が基本的に異なる以上、それぞれの批判が同じ構成を備えなければならぬいわれはない。そしてそのちがいが、「演繹」の位置づけにも現れているとみなすこともできる。しかしまたベックはむしろ同じ理性の批判である限り基本的に同じ構造をもつとみなして、前半を「形面上学的演繹」とし、後半のⅠを「超越論的演繹」とみなす。⁽¹⁾ここでは、この第二批判における「演繹」をどのように位置づけ、その意義をどのようにとらえるべきか、それをカント自身の論述から汲みとることを試みてみたい。以下これらの点に留意しながら、カントの論述を見ていこう。

1. 分析論の意義

カントは「純粋実践理性の原則の演繹について」と題する論述を、次の文章をもって始めている。

この分析論は、純粋理性が実践的でありうることを、即ちそれだけで、あらゆる経験的なものに依存しないで意志を規定しうることを明らかにする。しかもこのことを、そこにおいて純粋理性が我々のもとで自らが行為において実践的であることを証明する一つの事実によって、即ち道德性の原則における自律——それによって純粋理性は意志を行為へと規定する——によって、明らかにするのである。分析論は同時に、この事実が意志の自由の意識と不可分に結びついており、むしろそれと一体であることを示す。それによって、感性界に属するものとして、自らが他の作用する原因と同様に必然的に原因性の諸法則に従属していることを認識する理性的存在者の意志が、実践的なものにおいて同時に他面で実在そのものとして、物の叡知的秩序におけるその規定可能な現存在を意識している——しかも自己自身の特殊な直観によってではなく、その感性界における原因性を規定しうる或る力学的法則によって——のである。というのは、自由は、それが我々に付与されるとき、我々を物の叡知的秩序の中へと移し入れるということは、他所で十分に証明されているからである。⁽²⁾

「この分析論」とは、「演繹」に先だつ分析論の前半部分と考えられる。それは、「純粋理性が実践的でありうる」ことを、即ち純粋理性がそれだけで、「あらゆる経験的なものに依存しないで」(unabhängig von allem Empirischen) 意志を規定しうることを明らかにしている。純粋理性が実践的でありうるとは、経験的なものに依存しないで意志を規定しうることである。そして意志を規定すれば、それが行為として現実化する。純粋理性は意志を規定することによって、人間の行為を規定し、方向づけることができるのである。

ところで分析論はこのことを一つの事実によって(durch ein Faktum)示す。その事実とは、「そこにおいて純粋理性が我々のもとで行為において自らが実践的であることを証明する」ような事実であって、それは即ち「道德性の原則における自律」(Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit)にほかならない。自律はいうまでもなくカント倫理学における中心思想の一つであり、実践理性が自らの立法により意志を道德的に規定しうることを指している。この自律を事実として認めることにより、理性は意志を規定しうることになり、「それによって理性は意志を行為へと規定する」のである。もとよりこの事実は、純粋理性が常に意志を規定していることを意味するのではない。ただ理性は実践

の場面において常に自律的に自らに法則を課するものであり、それによって意志を行為へと規定しうるものであることを示している。

分析論はさらに、「この事実は意志の自由の意識と不可分に結びついており、むしろそれと一体である」ことを示す。「意志の自由の意識」(Bewußtsein der Freiheit des Willens)とは、意志が自らの傾向性から自由でありうることの意識であるが、傾向性から自由であることによって意志が追求するものは道徳の実践にはかならない。そして道徳の内容は実践理性の自己立法によって立てられる法則であり、従って自律こそが自由の内容となるのである。そしてこの自由の意識によって、「理性的存在者の意志は、〔中略〕実践的なものにおいて同時に他面において、即ち存在者そのものとして、事物の叡知的秩序において規定可能なその現存在を意識する」とされる。理性的存在者は一面において、「感性界に属するものとして、自らが他の作用する原因と同様に、原因性の諸法則に必然的に従属することを知っている」。「原因性の諸法則」(die Gesetze der Kausalität)とは、現象としての自然界を支配する諸法則のことであり、それは原因・結果の関係に従ってはいくらも法則である。理性的存在としての人間も、感性界に属するものとしては常にこの自然法則に支配され、彼が行為を通して原因として作用するさいにはいつでもこの法則に従っているのである。さて彼はしかし他面において、即ち「存在者そのものとして」(als Wesen an sich selbst)は、別の秩序に属している。この「存在者そのものとして」ということは、「物自体」(Ding an sich)としてということであると考えられる。即ち現象として自然法則に従属する前の、物自体としての理性的存在者の原因性を指しているのである。その時彼は、「事物の叡知的秩序において規定可能な彼の現存在を意識している」のである。

さてこの「事物の叡知的秩序」(eine intelligibele Ordnung der Dinge)とは、道徳法則にもとづいてなりたつ共同体の理念であり、「目的の国」とも言われる。そして物自体としてみられた理性的存在者は道徳法則を自らたてるものとして叡知界に属し、目的の国の成員とみなされる。従ってこの叡知界の秩序にもとづいて彼は自らの意志を規定しうる。しかもそれを意識するのは、「彼自身の特殊な直観によってではなく、感性界における彼の原因性を規定しうる或る力学的な法則によって」であるとされる。この「或る力学的法則」(gewisse dynamische Gesetze)とは何であろうか。次につづく文章は、「というのは、自由は、それが我々に付与されるとき、我々を事物の叡知的秩序へと移し入れるということは、他所で十分に証明されているからである」となっている。即ち自由を付与され

ることによって我々は「事物の叡知的秩序」へと移し入れられ、そのことによって感性界における自らの原因性を規定しうるのである。従ってそのときにはたらく法則は道徳法則にはかならない。⁽³⁾そしてこの法則を意識することによって、我々は自らが叡知的世界の成員であり、その秩序によって自らの意志を規定しうることを、従って自らが自由な主体であることを意識するのである。

さて以上が、分析論において明らかにされたことである。これはカントの倫理思想の基本的な構図を表わしており、すでにそれが明らかにされた上で、さらに「演繹」ということが言われるとすれば、それはどのような意味においてであろうか。

2. 感性的自然と超感性的自然

カントは『実践理性批判』における「演繹」の意義を明らかにするために、第一批判の分析論と第二批判のそれとの比較を自ら行っている。

我々が今それを、純粹思弁理性批判の分析的部分と比較するとき、両者の注目すべき対照が示される。原則ではなく、純粹な感性的直観（空間と時間）がそこでは第一の与件であり、それがアприオリな認識をしかもただ感覚の対象に対してのみ可能ならしめた。直観を欠く単なる概念からの総合的原則は不可能だった。かえって総合的原則は感性的な直観にかんしてのみ、従ってまた可能的経験の対象にかんしてのみ起こりえた。なぜならば、悟性の概念はこの直観と結びつくことによってのみ、我々が経験と呼ぶ認識を可能ならしめるからである。従って経験の対象を越えて出るとき、^{ヌーメノン}可想体としての事物については、思弁理性に対して認識のあらゆる積極的なものが完全な権利をもって否定される。しかし思弁理性は、それが^{ヌーメノン}可想体の概念を、即ちそのようなものを考える可能性、否必然性を確実なものとし、例えば消極的に見られた限りの自由を想定することが、あの原則及び純粹理論理性の制限と完全に相容れることを、あらゆる反論に対して救いだすことを行ったのである。しかしこのような対象について何か明確なことや拡張するものを認識させることはなく、かえってそれへと向うあらゆる展望を切り捨てるのである。⁽⁴⁾

カントはまず第一批判の意義について、理論理性が純粹な感性的直観（空間・時間）を第一の与件とし、それが経験的对象についてのアприオリな認識を可能にすること、従って感覚の対象についてのみ理論的認識が可能になることを明らかにする。「直観を欠く単なる概念からの総合的認識は不可能」であり、悟性概念はこの直観に結びつくことによっ

てのみ経験的認識を可能にし、従って経験の対象を越えた「可想体」(Noumenon)にかんする理論的認識は不可能となる。しかしこのことは、可想体の可能性そのものを否定するものではなく、理論理性のわくの外に、可想体を想定する余地を残し、従って経験的因果関係に支配されない自由の余地を残すことになる。但しこの対象についての理論的認識ないしその拡張の可能性は否定されなければならない。

それに対して道德法則は、たとえ何ら展望を与えないとしても、それにも拘らず感性界のあらゆる与件から、また我々の理論的理性使用の全範囲から説明できない事実を与える。その事実、純粋な悟性界への告知を与え、否この世界を積極的〔実定的〕に規定し、そしてこの世界について我々に何かを、即ち法則を認識させる。⁽⁵⁾

理論理性が感性の制約をそのはたらきの条件とするのに対して、道德法則は感性に制約されず、感性界の与件から説明できない事実を我々に与える。それは実践理性の自律にほかならないが、それは「純粋な悟性界」(reine Verstandeswelt)を我々に告知し、その世界を「積極的に規定する」(positiv bestimmt)のであるが、それが理念としての叡知界であることはいうまでもない。

この法則は、感性的自然としての感性界に(理性的存在者にかんして)、悟性界即ち超感性的自然の形式を付与すべきであるが、しかし感性界に対してその機構を破壊することはない。さて最も一般的な意味での自然は、法則の下での事物の現存である。理性的存在者一般の感性的自然〔本性〕は、経験的に制約された法則の下でのその現実存在であり、従って理性にとっては他律である。その同じ存在者の超感性的自然はそれに対して、あらゆる経験的制約に依存せず、従って純粹理性の自律に属する法則に従うその現実存在である。そして事物の現存在がそれに従って認識に依存する法則は実践的であるから、超感性的自然は、我々がその概念をつくりうる限り、純粹実践理性の自律の下での自然にほかならない。しかしこの自律の法則は道德法則である。従ってそれは超感性的自然と純粋悟性界の原則であり、その対照像は感性界の内に、しかし同時に感性界の法則を破壊することなく現存しなければならない。我々は前者を、我々が単に理性の内にのみ認識する原型的自然(natura archetypa)と呼び、後者はしかし、それは意志の規定根拠としての前者の理念の可能的結果を含む故に、模像的自然(natura ectypa)と呼ぶことができよう。というのは行為において道德法則は理念に従って一つの自然—そこにおいて純粹理性が、それがそれに適合する自然的能力を伴うときには、最高善を実現するような—の内へと我々を移し入れ、理性的存在者の全体として

の感性界に形式を与えるように我々の意志を規定するからである。⁽⁶⁾

道德法則は、「感性的自然としての感性界に〔中略〕、悟性界即ち超感性的自然の形式を付与すべきである」とされる。ここにまず「感性的自然」(eine sinnliche Natur)と「超感性的自然」(eine übersinnliche Natur)とが、感性界(Sinnenwelt)と悟性界(Verstandeswelt)との対比と合せて、それに対応する形で提起されている。もとより両者は同じ事態を指しているのであるが、それを「自然」ということばに置きかえて、感性的自然に超感性的自然が形式を付与すると言われていることに意味があるのであろう。感性的自然に形式を与えるのはもともと理論理性の役割なのであって、それは直観形式としての空間・時間と、思惟形式である純粹悟性概念によって行なわれ、そこに秩序がある自然世界が成立しており、それが感性的自然にほかならない。しかるにここにおいては、道德法則がこの感性的自然にさらに超感性的自然の形式を付与する(verschaffen)ことになるのである。それは当然前者とは異なる意味においてなされるはずである。そしてもとよりそれは、「前者の機構^{メカニズム}を毀損することなく」なされねばならない。即ち感性的自然の秩序はそのままに保持されながら、そこに新たに超自然的世界の形式を付与しようとするのである。そしてそれが道德法則の役割なのである。

ところで「最も一般的な意味での自然は、法則の下での諸事物の現存である」とされる。そしてカントは、感性的自然と超感性的自然について語っているのであるが、「理性的存在者一般の感性的自然は、経験的に制約された法則の下でのそれらの現存であり、従って理性にとっては他律である」という。「自然」(Natur)は、「法則の下での諸事物の現存」(die Existenz der Dinge unter Gesetzen)にほかならないが、「理性的存在者一般の感性的自然」(die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt)は、「経験的に制約された法則の下でのそれらの現存」である。「理性的存在者一般の感性的自然」とは多くの理性的存在者から成る感性的自然ということであろう。それは理性的存在者から成る自然であっても、感性的自然である限り、経験的に制約された法則の下での諸事物の現存である。それは理論理性の諸形式の下でなりたつ現象としての自然世界にほかならない。従ってこの自然が、「理性にとっては他律(Heteronomie)である」とされても、それが理論理性のアプリオリな諸形式によって構成された自然であるかぎり、むしろ理性の自律とも言える。しかしそれは感性的直観を条件として経験的に成立する自然である限り、そこに生きる理性的存在者にとっては与えられたもの、その意味では他律なのである。

それに対して、「その同じ存在者たちの超感性的自然は、あらゆる経験的制約に依存し

ない、従って純粹理性の自律に属する諸法則に従う彼らの現存である」とされる。即ち「超感性的自然」も同じ理性的存在者からなるのであるが、しかしそれはやはり「諸法則に従う彼らの現存」(ihre Existenz nach Gesetzen)であるにしても、その諸法則はあらゆる経験的制約に依存しない(von aller empirischen Bedingung unabhängig)ような諸法則であり、従って現象としての自然の諸法則ではありえない。それは「純粹理性の自律に属する」ような諸法則であって、従ってそれは道徳法則でなければならない。そしてこれらの法則にもとづいて多くの理性的存在者の現存(Existenz)が成り立つとき、そこに一つの自然が生まれるとすれば、それが超感性的自然にはかならない。

かくして感性的自然と超感性的自然という二つの自然がなりたつとしても、前者は経験的認識においてなりたつ感性界として、現実の自然の世界を指すのに対して、超感性的自然は、経験的制約に依存しないでなりたつ理念の世界、しかもその内容が道徳法則であるようなそしてそれにもとづく理性的存在者たちの現存(Existenz)がなりたっているような自然世界を指示しているのである。そして道徳法則はこの超感性的自然の形式を感性的自然に付与するのだという。この「付与」(verschaffen)とは何を意味するのだろうか。これは実際には人間の道徳的実践を指しており、現実の経験的世界(感性的自然)の中に生活する理性的存在者として、感性界の法則に従いながら、道徳的実践を通してそこに超感性的自然の形式を付与していく、即ち感性界に道徳的意味を与えていくということなのである。これは何を意味するのか、またそれはいかにして可能となるのか。

カントは、「それに従って事物の現存在が認識に依存する法則は実践的であるから、超感性的自然は、我々がその概念をつくりうるかぎり、純粹実践理性の自律の下での自然にはかならない」という。「それに従って事物の現存在が認識に依存する法則」(die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge von der Erkenntnis abhängt)とはどういう法則なのか。その法則に従って、「事物の現存在」(Dasein der Dinge)が認識に依存するという。即ち認識によって事物の現存在が決定されるということであるが、それが法則に従って決定されるのである。その法則をカントは「実践的」(praktisch)という。ここで事物の現存在が認識に依存するといふときの認識は法則の認識と考えてよいであろう。即ち法則の認識が事物の現存在を決定するのであり、そのように機能する法則をカントは実践的と呼ぶのである。そしてそれ故に超感性的自然は、「純粹実践理性の自律の下にある自然」(eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft)にはかならない。即ち超感性的自然はその内容である道徳法則の認識を介して、感性的自然に形式を付与す

る、その限り実践的に、感性的自然における事物の現存在を規定するのである。さらに「この自律の法則はしかし道德法則であり、それは従って超感性的自然及び純粹悟性界の根本法則であって、その対照像は感性界の中に、しかし同時に感性界の法則を毀損することなく存在するはずである」とされる。ここで超感性的自然即ち悟性界の「対照像」(Gegenbild)が感性界の中に、感性界の法則を損うことなく存在するべきであるといわれるが、この対照像とは何であろうか。超感性的自然そのものは、悟性界とも言われ、道德法則にもとづいてなりたつ理念的世界と考えられるが、その対照像(Gegenbild)が感性界の内に「存在すべき」(existieren soll)であるという。カントはつづけて「我々は前者〔超感性的自然〕を、我々が理性の内にのみ認識する[・]_・[・]原型的自然(natura archetypa)と呼ぶことができる、そして後者を、それが意志の規定根拠としての前者の理念の可能的結果を含む故に、模像的自然(natura ectypa)と呼ぶことができる」という。ここで超感性的自然とその対照像の関係が、「原型的自然」(die urgebildete Natur)と「模像的自然」(die nachgebildete Natur)の関係として対比されている。そして「後者〔対照像〕を、それが意志の規定根拠としての前者の理念の可能的結果を含む故に、模像的自然(natura ectypa)と呼ぶことができる」という文章に注目したい。「意志の規定根拠としての前者の理念」とは、超感性的自然の理念が意志の規定根拠を含むことをいっているのであるが、対照像(Gegenbild)はその可能的結果(die mögliche Wirkung)を含むものとして、「模像的」(nachgebildete)と言われているのである。超感性的自然は、意志にとって原形的自然としてその規定根拠となり、それが感性的自然にはたらきかけようとするとき、その対照像(Gegenbild)が「模像的自然」(die nachgebildete Natur)として感性界の内に存在するはずなのである。

カントはさらに、「というのは行為において道德法則は理念に従って、純粹理性がそれに適合した自然的能力を伴うときには最高善を実現するであろうような自然の内へと、我々を移し入れるから」という。「純粹理性が最高善を実現するであろうような自然」とはもちろん「超感性的自然」であろう。道德法則は我々をそのような自然の内へと移し入れる。そして純粹理性が自らに適合した自然的能力を伴うとき、それによって最高善を実現できるはずのその自然へと、我々は行為において移し入れられるとき、その自然が根源的には原形的自然としての超感性的自然であり、それを感性界に媒介するものが模像的自然としての対照像(Gegenbild)でなければならない。そうだとすれば、この対照像は、理論理性において感性と悟性を媒介するものとされた図式(Schema)に対応すると考えること

ができるであろう。カントは、「この理念が事実我々の意志規定の言わば下絵として手本となっているということは、最もありふれた自己自身への注意が確証する」⁽⁷⁾ といっている。

それに従って私が証言を行おうと考える格率が実践理性によって吟味されるとき、私は常に、それが自然法則として妥当するときどうなるか、を見る。この仕方ですべての人が、誠実へと強いられることは明らかである。というのは証言を、立証するものとして、にもかかわらず故意に虚偽のものとして行うことは、自然法則の普遍性と両立できないからである。同様に私が、私の生命の自由な処理についてとる格率は、自然がその法則に従って維持されるためには、その格率はどのようなでなければならないかを自らに問うとき、ただちに明確になる。誰もこのような自然において、彼の生命を恣意的に終らせることができないことは明らかであろう。というのは、そのような心の状態は永続的な自然秩序ではありえないだろうからである。そして他のすべての場合も同様である。さてしかし現実の自然においては、それが経験の対象である限り、自由意志は自らそれだけで普遍的法則に従う自然を根拠づけうるような格率へと、あるいはまたそれら〔普遍的法則〕に従って整えられるような自然に自ら適合するような格率へと規定されることはないのである。かえって、個人的傾向性はなるほど感情論的（自然的）な法則に従う自然全体を構成しはするが、純粹実践法則による我々の意志によってのみ可能となるような自然を構成するわけではないのである。それにもかかわらず、あたかも我々の意志によって同時に自然秩序が生じなければならないかのように、あらゆる我々の格率がそれに従属する法則を、我々は理性によって意識している。従ってこれは、経験的に与えられることはないが、にもかかわらず自由によって可能な、それ故に超感性的な自然の理念でなければならない、我々はこの理念に、少なくとも実践的な関連において客観的実在性を与えるのである。なぜならば我々はこの理念を、純粹な理性的存在者としての我々の意志の対象とみなすからである。⁽⁸⁾

カントはここで、原型的自然としての超感性的自然が、模像的自然としての対照像（Gegenbild）を介して感性的自然にはたらきかけ、そこに己れの形式を付与するという事態について、具体的な事例を用いて説明している。虚偽の証言を行うことが道徳的に許されないとした場合に、何がそれを妨げるのか。自殺が許されないのはなぜか。いずれにおいても、それらが格率として、普遍的自然法則とはなりえないことが明らかだからである。即ちそれぞれの格率が普遍的自然法則となりうるかを考えるとき、そこにある種の自然秩序が思い描かれる。それをカントは「模像的自然」（die nachgebildete Natur）とい

い、「対照像」(Gegenbild) といっているのだと思われる。即ちそれらのもとにあるのは原型的自然であり、道徳法則にもとづく超感性的自然の理念なのであるが、それが現実の行為において意志を規定しようとするとき、道徳法則が現実化するための媒介として自然法則のイメージが用いられるのである。それを具体的な秩序として指示するものが「模像的自然」なのである。

さてカントはまた、「感情論的(自然的)法則に従う自然全体」(ein Naturganzen nach pathologischen (physischen) Gesetzen) と「純粋な実践的法則に従う我々の意志によってのみ可能な自然」(eine Natur, die allein durch unseren Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre) とを対比させている。感情の法則に従う自然とは、カントが感性的自然と呼んでいるものであり、日常的経験的世界において行動する私たち人間の姿を指しており、それを構成するのは「個人的傾向性」(Privatneigungen) である。いずれにしても「個人的感情に従う我々の意志」と「純粋な実践的法則に従う我々の意志」とが対比されており、日常的には前者が我々人間の自然な行動様式であり、後者は超感性的自然に由来して我々の実践により、現実の感性的自然の世界に道徳の形式を付与して新たな自然を形成しようとするのである。

カントは、「それにもかかわらず我々は理性によって、あたかも我々の意志によって同時に自然秩序が生じなければならないかのように、あらゆる我々の格率がそれに従属する法則を意識している」という。この法則はもちろん道徳法則である。即ち道徳法則によって、我々の意志を通して一つの自然秩序が形成されるのである。しかしこの自然秩序は、どのような秩序なのだろうか。さし当りここで「自然」というのは、感性的自然のことではない。しかし自然法則との類比において考えられた道徳法則の現実化でなければならない。しかもそれが我々の道徳的意志を通して、感性的自然に新たな秩序を形成しようとしているのである。それは、「経験的に与えられるのではないが、しかし自由を通して可能な、従って超感性的な自然の理念」(die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur) にほかならない。我々はこの理念に、「少くとも実践的な関連において客観的実在性を与える」のであり、我々はそれを「理性的存在者としての我々の意志の対象」とみなすのである。

従って意志がそれによって[・][・][・][・]支配される自然の法則と[・][・][・][・]意志に(意志の、その自由な行為への関連をもつものにかんして)支配される[・][・][・][・]自然の法則との区別は、前者においては対象が意志を規定する表象の原因でなければならず、後者においてはしかし意志が対象の

原因でなければならない、ということにもとづいている。従って後者の原因性はその規定根拠をもっぱら純粋理性能力の中に置いていたのであり、それ故にこの能力は純粋実践理性とも呼ばれえたのである。⁽⁹⁾

ここでは、「意志がそれに支配される自然」(eine Natur, welcher der Wille unterworfen ist) と「意志に支配される自然」(eine Natur, die einem Willen unterworfen ist) が区別されているが、もちろんそれぞれ感性的自然と超感性的自然に対応している。そして前者においては「対象」(Objekte) が「意志を規定する表象」(die Vorstellungen, die den Willen bestimmen) の原因であるとされる。即ち感性的自然に属する対象に由来する表象が意志を規定するのであって、これは傾向性による意志規定にほかならない。後者においては意志が「対象の原因」(Ursache von den Objekten) であるとされ、その原因性の規定根拠は純粋な理性能力の内にあり、それは純粋実践理性と呼ばれる。この場合も対象 (Objekte) は感性的自然に属する対象であると考えられるが、それを形成する原因が純粋な理性能力の内にあり、従ってそれは純粋実践理性と呼ばれて、意志を規定して対象を動かすことのできる実践能力にほかならないのである。

3. 理論理性と実践理性

カントは、純粋理性の課題として、次の2つの課題を提示し、理論理性と実践理性の役割と特徴を示そうとする。

それ故に2つの課題：いかにして純粋理性は一方でアプリオリに対象を認識しうるか、そしていかにしてそれは他方で直接意志即ち対象の現実性にかんする理性的存在者の原因性の規定根拠となりうるか（法則としての純粋理性自身の格率の普遍妥当性の思想を通してのみ）は、非常に異なっている。⁽¹⁰⁾

ここで2つの課題として挙げられているものが、理論理性と実践理性のそれぞれに課せられた課題である。

1. いかにして純粋理性は一方でアプリオリに対象を認識しうるか。(wie reine Vernunft einerseits a priori Objekt erkennen könne)
2. いかにしてそれは他方で直接意志の規定根拠となりうるか。(wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens sein könne)

カントにおいて純粋理性がアプリオリに対象を認識しうることは、数学・自然科学が学として成立するための条件であることはいままでもない。そしてそれがいかにして可能か

を問うことが、『純粋理性批判』の課題であり、その中核をなすのが「純粋悟性概念の演繹」といわれる部分なのである。このような認識をになう理性を、理論理性とか思弁理性というのである。そしてそれと対応するかたちで、「いかにしてそれは直接意志の規定根拠となりうるか」という問いを提起する。ここで「それ (sie)」とはもちろん純粋理性であり、純粋理性が意志の規定根拠となることがいかにして可能かを問おうとしている。このことが正面から解明されるとすれば、それこそが純粋実践理性の原則の演繹となるにちがいない。しかしこの2つの「いかにして」(wie)を問う課題が非常に異なるものであるとカントはいう。ただそれぞれの課題がそれぞれ別々に問われるままであれば、それはそれで別のことがらとしてあるだけである。しかるにカントは、この2つの課題のいずれにおいても主語は「純粋理性」(reine Vernunft)であって、同じ純粋理性が一方では理論的に対象をアприオリに認識し、他方で意志の規定根拠になりうるとして、それぞれの「いかにして」を問おうとするのである。即ちそれぞれの問いの性格が「非常に異なる」ものであると同時に、同じ純粋理性のはたらきとしてこの両者をどのように結びつけて考えるべきかが問われることになるのである。

第一の課題は、純粋思弁理性批判に属するものとして、いかにして直観——それなしには我々にとってそもそもいかなる対象も与えられず、従ってまた何もかも総合的に認識されえない——がアприオリに可能であるかがまず始めに説明されることを要求する。そしてその解明は直観がすべてたんに感性的であり、従ってまた、可能的経験が及ぶより遠くへ向ういかなる思弁的認識も可能ではない、ということになる。そしてそれ故に、あの純粋思弁理性のすべての原則は与えられた対象の経験あるいは無限に与えられるがしかし決して完全には与えられない対象の経験を可能にすることより以上には至らないということになる。⁽¹¹⁾

第一の課題は純粋思弁理性批判に属するものであるが、そこでまず始めに求められるのは、「いかにして直観がアприオリに可能であるか」を明らかにすることである。直観なしにはいかなる対象も与えられず、従って対象の認識が可能となるためには、直観が与えられなければならない。そしてこの直観は感性的にのみ与えられる。しかし同時にこの感性的直観においてアприオリな直観もまた与えられなければならない、それが純粋直観としての空間・時間である。このアприオリな直観の下に感性的直観を通して対象が与えられ、そこに対象の認識が始めて可能になる。しかし感性的直観においてのみ対象の認識が可能であるとすれば、感性を超えた領域即ち経験の可能性を超えた領域については対象の認識

は不可能ということになる。即ちこれが理論的認識のなりたつ領域でありまたその限界なのである。即ち純粹理性による理論的認識は経験可能性の範囲に限られ、それを超えては理論的認識はなりたちえないのである。

第二の課題は、実践理性批判に属するものとして、いかにして欲求能力の対象が可能であるか、の解明を要求しはしない。なぜならば、それは理論的自然認識の課題として、思弁的理性の批判にゆだねられたままだからである。そうではなく、ただいかにして理性が意志の格率を規定しうるかの解明のみを要求する——たとえそれがたんに経験的表象を介してのみ規定根拠として起るとしても、あるいは純粹理性が実践的であって、可能ではあるが経験的には全く認識できない自然秩序の法則であるとしても。その概念が同時に我々の自由な意志を通してその現実性の根拠となりうるような超感性的自然の可能性は、いかなるアプリアリな直観（叡知的世界の）も必要としない——この直観はこの場合超感性的なものとして我々にとって不可能でなければならないだろう。というのは、問題はただ意欲の格率における意欲の規定根拠のみであって、即ち意欲の規定根拠が経験的であるか、あるいは純粹理性の概念（格率一般の合法則性という）であるか、そしていかにしてそれが後者でありうるかだけが問題なのである。意志の原因性が対象の実現にとって十分であるかないかを判断することは、意欲の対象——その直観はそれ故に実践的課題においてはそのいかなる契機をも構成しない——の可能性の探究として、理性の理論的原理にゆだねられたままである。ここではただ意志規定と自由な意志としての意志の格率の規定根拠のみが問題であって、結果が問題なのではない。というのは、意志がただ純粹理性に対してのみ合法則的であるとき、実行における意志の能力についてはどうでもよいからである——可能的自然の立法のこの格率に従って、このような自然が現実にもそこから生じようと生じまいと。それ故そこで探究する批判は、純粹理性が実践的でありうるか否か、即ち直接意志を規定するものでありうるか否かをのみ気にかけるのである。¹²⁾

第二の課題は実践理性批判に属するものであるが、それは「いかにして欲求能力の対象は可能であるか」(wie die Objekte des Begehrungsvermögens möglich sind) の解明を求めるものではない。むしろそれは理論的自然認識の課題であり、その限り「思弁理性の批判」(Kritik der spekulativen Vernunft) に委ねられる。欲求能力の対象は、それを実現することを目指して実践が行なわれるものであり、その限り実践にかかわっている。しかし対象が実現するのは感性的自然の領域においてであって、この感性的自然の法則に

従って実現される。従ってこの対象の実現の可能性の条件は、感性的自然の可能性の条件にもとづいている。それ故にこれは、理論理性の批判に属するのである。そして第二の課題は、「いかにして理性は意志の格率を規定しうるか」(wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne)にかかわる。即ち理性が意志を規定しうること、その可能性の条件を明らかにしなければならないのである。意志は感性によっても規定される。それは傾向性と呼ばれ、むしろ自然的存在としての人間が感性的自然の法則によって支配されるとき、それは傾向性によって支配されることなのである。従って人間が感性的欲望によって動かされるのはむしろ自然なことであって、その説明は要しない。むしろ実践理性にとって解明を求められるのは、理性がいかにして意志を規定しうるか、なのである。

カントはこの問いの内容について、「それが規定根拠としての経験的表象を介して起るにせよ、あるいは純粋理性が実践的で、可能ではあるが経験的には認識できない自然秩序の法則であるにせよ」と言っている。即ち理性が意志を規定するさいに、経験的表象が規定根拠となる場合と、純粋理性が実践的である場合、即ち純粋理性が規定根拠となる場合がある。前者についてはこのさい問題にする必要はない。それは、経験的表象が規定根拠となる限り、感性的自然の法則にもとづいて起ると考えられているからである。そして後者については純粋理性が「可能ではあるが経験的には認識できない自然秩序の法則」(ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung)であると言いかえている。この法則は道徳法則のことであるが、そこに「経験的には認識できない自然秩序」が想定されているのである。これはもちろん超感性的自然と言われたものを指しており、「その概念が、同時に我々の自由な意志を通してその実現の根拠となる」とされる。即ち超感性的自然の秩序は、その概念のみによって自らを実現する根拠となりうるものであり、それを行うものが自由な意志なのである。

ところでこの超感性的自然については、「かかる超感性的自然の可能性は、〔中略〕アプリアリオリな直観(叡知的世界の)を必要としない」とされる。即ち超感性的自然が理性による意志の規定根拠となりうるにしても、それは何らかの具体的世界(叡知的世界)についてのアプリアリオリな直観にもとづいてなされるのではないのである。そもそも超感性的なものについてのアプリアリオリな直観などは、我々人間にとっては不可能なのである。そして超感性的自然がアプリアリオリな直観によらないで意志を規定できる理由については、「問題は意欲の格率におけるその規定根拠であって、それが経験的であるか、あるいは純粋理性の概念(純粋理性一般の合法則性という)であるか、そしていかにしてその根拠が後者であ

りうるかである」からだという。もし意欲の規定根拠が純粋理性であるならば、それはア
プリオリな直観を必要としない。カントは、「純粋理性の概念」の内容として、「純粋理性
一般の合法則性」ということばを補っている。即ち純粋理性の概念とは、「合法則性」
(Gesetzmäßigkeit) のことなのである。即ち格率の普遍的合法則性を求めることの内に、
道徳性は成りたっていたのである。

さらにカントは、「意志の原因性が対象の実現のために十分であるかないかを判断する
ことは、理性の理論的原理に委ねられている」という。意志が原因となって何かを行おう
とすると、それが実際に行われうるかどうかは感性的自然の秩序に属することであって、
ここでの問題は、その意志をどのように規定するのか、経験的に対象の表象によって行わ
れるのか、それとも純粋理性の概念によって、従って超感性的自然の秩序に従って行われ
るのか、ということなのである。そして実践理性批判が気にかけることは、「純粋理性が
実践的でありうるか否か、即ち直接意志を規定するものでありうるか否か、そしてそれは
いかにしてか」ということのみなのである。

この仕事において批判はそれ故に非難されることなしに、純粋な実践法則とその現実
から始めることができるし、そうしなければならない。しかし批判は直観でなしに、叡
知的世界におけるそれらの法則の現存在の概念を、即ち自由の概念を、それらの法則の
根底に置く。というのは自由の概念は他の何ものも意味せず、そしてかの諸法則は、た
だ意志の自由にかんしてのみ可能であり、意志の自由の前提の下ではむしろ必然的であ
る。あるいは逆に、意志の自由は、あの諸法則が実践的要請として必然的である故に、
必然的であるからである。さて道徳法則のこの意識が、あるいは同じことだが自由の意
識がいかにして可能であるかは、もはやこれ以上に説明されることはない。ただそれが
許されることが、理論的批判において十分に弁護されるのである。¹³⁾

批判が、「純粋な実践法則とその現実から始めることができる」ということは、純粋な
実践法則が人間の意志において現実にはたらいっているという事実を出発点としてよいとい
うことである。そして、理論理性は直観を根底に置くけれども、実践理性は「叡知的世界
におけるそれらの法則の現存在の概念」(Begriff ihres Daseins in der intelligibelen
Welt) を根底に置くという。理論的認識において感性的直観が客観的認識の条件になっ
ていたように、実践的認識においては「純粋な実践法則」(die reine praktische Gesetze)
の根拠となるのは、それらの法則が叡知的世界の内に「現存在」(Dasein) を持っている
という概念(考え)なのである。それは、理性がそう考えるということであり、「現存在」

といっても、理念としての叡知的世界の内に現に存在しているということであり、理性がそのように考えているのである。しかし実践理性にとっては、それこそが自らの法則のなりたつ基盤であり根拠なのである。ちょうど理論理性にとって感性的直観こそがその客観性の根拠であったように、実践理性にとっては叡知的世界の理念こそが、その純粋な法則の成立基盤なのである。そしてこれらの法則は自由の法則とも言われて、叡知的世界に由来すると共に、実践理性を介して意志を規定し、感性的自然に超感性的自然の形式を付与することになり、この現実の世界に道徳的な意味を与えることになる。しかしまた「道徳法則のこの意識が、同じことだが自由の意識がいかにして可能であるか」という問いは、それ以上には説明されないままなのである。それは、理論理性の批判において、それらが許されるものであることが認められれば十分であるとされる。

4. 道徳法則の演繹

いまや実践理性の最上原則の^{●●}解明は行われた。即ち第一にこの原則は何を含むか、即ち、それが完全にアプリアリにそして経験的原理に依存しないでそれだけで存立するということが、そして次にこの原則はあらゆる他の実践的原理とどこがちがうかが示された。^{●●}演繹、即ちこの原則の客観的かつ普遍的な妥当性の正当化、及びかかるアプリアリな総合命題の可能性の洞察については、純粋な理論的悟性の原則についてのようによくことを期待してはならない。なぜならば、後者は可能的経験、即ち現象にかかわっていたのであり、そしてあの法則の規準に従うこれらの現象が^{カテゴリー}範疇の下にもたらされることによってのみ、これらの現象は経験の対象として^{●●}認識されうることを、従ってあらゆる可能的経験はこれらの法則に適合しなければならない、ということを証明できたのである。私はしかし、道徳法則の演繹については、このような歩みをとることができない。というのは、〔この場合〕理性にどこか他所から与えられる対象の性質の認識にかかわるのではなく、認識が対象そのものの現存の根拠となりうる限りで、そして理性即ち直接意志を規定する能力とみなされうるような純粋理性がこの認識によって、理性的存在者の内に原因性を持つ限りでの認識にかかわっているのである。¹⁰⁾

カントは、「実践理性の最上原則の^{●●}解明 (Exposition) は行われた」として、(1)「この原則は何を含むか」ということ、即ち「それが完全にアプリアリに経験的原理に依存せずにそれだけで存立する」こと、そして(2)「この原則がいかなる点であらゆる他の実践的原理と異なるか」が明らかにされたという。この「実践理性の最上原則」(das oberste

Grundsatz der praktischen Vernunft) とは、「純粹実践理性の根本法則」(Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft) を指すと考えられる。しかしこの根本法則のみを指してその解明が行われたと言っているのではなく、根本法則にもとづいて成立する道徳的世界秩序の理念である超感性的自然を構成する法則の全体がそれによって指示されていると思われる。即ち法則の解明としては根本法則(最上原則)が取上げられていても、それを通して叡知的世界の全体が考えられているのである。そして「この原則が何を含むか」という問いに対しては、「それが完全にアプリオリに経験的原理に依存せずにそれだけで存立する」ことであると言われている。道徳法則がアプリオリで経験的原理に依存しないことは、それが道徳性の原理である限り、カントにおいて自明なことである。ただそれが叡知的世界を構成するものとして、一つの秩序をもった超感性的自然を成立させ、それが実践理性にとって、理念としてではあれ現実として与えられている、そのことをカントは言っているであろう。さらに第二点として、「この最上原則はあらゆる他の実践的原理とどの点で異なるか」といえば、それがアプリオリで経験に依存しないのに対して、他のすべての原則は、アポステリオリで経験に依存するということである。ここで対照されているのは、最上原則とそこから派生する諸原則ではなく、これらは一体として道徳的世界を構成するものとされ、それに対して感性的自然を構成する実践的諸原則が比較されているのである。結局「実践理性の最上原則の解明」として言われていることは、それがアプリオリで経験に依存しないこと、その点で他のすべての実質的実践原則と区別されるということにつけるのである。

さて「演繹、即ちその客観的で普遍的な妥当性の正統化と、かかるアプリオリな総合的
原則の洞察については、純粋な理論的悟性の原則のようにうまくいくことを期待してはならない」という。「演繹」(Deduktion) とはこの場合、純粹実践理性の原則の演繹のことである。それは、「その客観的で普遍的な妥当性の正統化」(Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit) と言いかえられている。即ち道徳法則が客観的で普遍的な妥当性を持つことを正統化すること、その正当性を証明することにほかならないが、それは理論的原則の場合のようにうまくはいかない、というのである。理論理性の原則は、可能的経験の対象即ち現象にかかわり、「法則の規準に従うこれらの現象が、範疇の下にもたらされることによってのみ、これらの現象は経験の対象として認識されうる」ことを証明できた。即ち現象が経験の対象として認識されうるためには、現象は範疇の下にもたらされなければならない、従って範疇が経験の対象に対して妥当することが、現

象が経験の対象として認識されることの条件となっている。それ故に範疇は現象の認識即ち対象の経験に対してアприオリに妥当する。これが範疇の演繹の大すじである。

しかし、「このような歩みを私は、道徳法則の演繹についてはとりえない」という。「このような歩み」とは、範疇が経験の可能性の根拠となっている故に、経験的对象に対して範疇が客観的・普遍的妥当性をもつ、という形での演繹である。即ち理論理性の原則の場合と同じように、道徳法則が人間の実践の可能性の根拠となっている故に、人間の実践に対して客観的・普遍的妥当性をもつ、とは言えないのである。もちろんこのようなことは言えないのであって、道徳法則が人間の実践に対して普遍的妥当性をもつということは、事実にも反するのである。この点についてカントは、道徳法則の場合は、「理性に他のどこから与えられうる対象の性質に関する認識にかかわるのではなく、それが対象そのものの現存の根拠となりうる限りでの認識、理性即ち直接意志を規定する能力とみなされる純粋理性が理性的存在者の内で原因性を持つ限りの認識にかかわっている」のだという。即ち「理性にどこか他の所から与えられる対象の性質に関する認識」であれば、アприオリな妥当性を演繹できる。しかし「それが対象そのものの現存の根拠となりうる限りでの認識」(eine Erkenntnis, sofern sie der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann)については、その認識の演繹はなしえない、という。認識が「対象そのものの現存の根拠となる」ということは、理性がその認識によって対象を存在させる、そのように意志を規定するということである。このことが可能であることは、実践理性の事実として認められている。しかしそれがいかにしてか、ということは、それ以上の説明ができないこととされていた。純粋実践理性が理性的存在者の意志を規定しうることは、理性の事実として認められていた。その事実のなりたつ構造として、道徳法則を意識する理性のはたらきがあり、道徳法則にもとづいてなりたつ自然秩序として超感性的自然が、叡知界の理念としてその現実性を認められていた。しかしこのことは、道徳法則が可能的経験の世界としての感性的自然において客観的・普遍的妥当性をもつということではない。またその演繹が可能となるわけでもない。それは自由の法則として、感性的自然の秩序の外から、人間の意志を通して付与される形式の可能性なのである。

さてしかしあらゆる人間の洞察は、我々が根本的な力あるいは根本的な能力にまで到るや否や止むものである。というのはそれらの可能性が何ものによっても把握されえず、しかしまたそれらは同様に任意的に虚構され、想定されてはならないからである。それ故に理性の理論的使用においてはただ経験だけがそれらを我々が想定することを正当化

しうるのである。アプリアリな認識源泉からの演繹にかえて経験的証明を行うというこの代用物は、我々にここではしかし、純粋な実践的な理性能力にかんしては、取り去られている。というのは、その現実性の証明根拠を経験から取って来なければならないものは、その可能性の根拠について経験的原理に依存せざるをえず、しかし純粋なしかも実践的な理性はすでにその概念の故にそうしたものと考えられることはできないからである。また道徳法則は言はば純粹理性の事実として与えられており、我々はそれをアプリアリに意識しており、それは必然的に確実である — たとえ経験の内にそれが厳密に遵守されている例を捜しだすことができないとしても。それ故に道徳法則の客観的実在性は、いかなる演繹によっても、理論的で思弁的な、あるいは経験的に支えられた理性のどんな努力によっても、証明されえないのであり、従って必然的確実性を放棄しようとしても、どんな経験によっても保証されず、従ってアポストエリオリに証明されることもありえないのであるが、しかしそれにもかかわらず、それ自身で確立されているのである。¹⁵⁾

まず人間の洞察が「根本的な力」(Grundkräfte)あるいは「根本的な能力」(Grundvermögen)に到達するとき、そこで停止するといわれる。根本的な力も根本的な能力も、その可能性を何か別のものによって説明できるものではない。それ故に「根本」(Grund)なのである。従ってそれらの根拠をさらにたどるような洞察は、ありえないわけである。そこで「理性の理論的使用においては、経験だけがそれら〔根本的な力・能力〕を想定することを我々に対して正統化しうる」と言われる。即ち経験(Erfahrung)のみが、それらの根本的な力や能力を想定することを正統化できる、というのである。これはどういうことなのか。我々が根本的な力や能力を「想定する」(annehmen)という。それらは直接アプリアリに知られるわけではなく、また経験的に事実として知られるわけでもない。むしろ経験的事実を把握し説明する上で必要な仮定として受け入れられ、それを経験がうらづけることによって正統化(berechtigen)するのである。例えば引力の作用は、多くの経験的事実を説明するための仮定として想定され、それを経験がうらづけることによってその想定の正統性を証明するのである。

しかるに純粹実践理性にかんしては、「アプリアリな認識源泉からの演繹にかえて、経験的証明を行うというこの代用物」(dieses Surogat, statt einer Deduktion aus Erkenntnisquellen a priori empirische Beweise anzuführen)は取り去られている。「その現実性の証明根拠を経験から取ってくる必要のあるものは、その可能性の根拠につ

いて経験的原理に依存しなければならない」からである。そして純粹実践理性はすでにその概念の故に、経験的原理に依存するということとはありえないのである。ここで「アプリアリな認識源泉からの演繹」(Deduktion, aus Erkenntnisquellen a priori) という言い方がなされているが、根本的な力をより根源的なアプリアリな認識源泉から導出することを考えているのだろうか。それがありえないことだとしても、この根本的な力あるいは能力を何らかの仕方で根拠づけることが、やはり求められているかに見える。それが理論理性にかんしては経験に求められているのである。しかしそれが実践理性にかんして不可能であることは言うまでもないことであろう。

道徳法則は言はば「我々がアプリアリに意識し、必然的に確実な純粹理性の事実」(ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist) として与えられている。それは、この法則が厳密に遵守されている実例が示されえなくても同様である。即ちそれは経験に依存することなく、確実に事実として存在している。「それ故に道徳法則の客観的實在性は、いかなる演繹によっても、理論的、思弁的あるいは経験的に支えられた理性のいかなる努力によっても証明されえない」といわれる。また、「必然的確定性を放棄するとしても、いかなる経験によっても保証されえず、従ってアポステリオリに証明されえない」とも言われる。それにもかかわらず道徳法則は「それだけで確立されている」(für sich selbst feststehen) のである。これはどういうことなのだろうか。道徳法則は純粹理性の事実として我々がアプリアリに意識し、必然的に確実であるような法則である。その法則について、「演繹によって道徳法則の客観的實在性を証明する」とはどういうことなのか。純粹理性の事実としての道徳法則は、ただ理性がそれを意識しているということである。それは理論理性が範疇を意識しているのと同じであって、それが客観的妥当性を持つことは、演繹によって証明されなければならなかった。同様に、理性が道徳法則をアプリアリに意識しているとしても、それが現実に意志を規定しうることは未だ証明されていない。その証明を、演繹に期待することなのだろうか。しかしそれは不可能である。それは基本的に意志が自由だからである。自由な意志を道徳法則が純粹理性によって規定するとき、初めて道徳的な意志規定がなされたことになるのである。しかしそれは必然的に起るわけではない。道徳法則は純粹理性の法則として常に存在しているとしても、それが一つの自然秩序を形成して、超感性的自然として存立しているとしても、そのことから道徳法則が自由な意志を必然的に規定するということにはならないのである。しかし必然的に規定することはないとしても、

何らかの仕方で意志を規定することはありうるはずである。さもなければ、実践的法則としての意味をなさなくなるのである。

しかし道徳的原理のこのむなしく求められた演繹にかわって、ある別の、全く背理的な事柄が現れる。即ち道徳的原理自身が逆に探求しがたい能力の演繹の原理として役立つということである。その能力はいかなる経験も証明しえず、しかし思弁的理性が（その宇宙論的理念の下で、理性が自己自身に矛盾しないように無制約者をその原因性にかんして見出すために）少なくとも可能なものとして受けとらざるをえない能力なのである。それは即ち自由の能力であり、それ自身は正統化する根拠を必要としない道徳法則が、たんにその可能性だけでなく、この法則を彼らにとって拘束するものとして認識する存在者におけるその現実性を証明するのである。道徳法則は事実自由による原因性の法則であり、従って超感性的自然の可能性の法則である。それは感性界における出来事の形而上学的法則が、感性的自然の原因性の法則であったのと同様である。そして道徳法則はそれ故に、思弁哲学が無規定なままにしておかざるをえなかったものを規定する、即ちその概念が後者においてはたんに消極的だった原因性のための法則を規定するのであり、それ故にこの法則にはじめて客観的实在性を与えるのである。⁹⁹

道徳的原理の演繹はむなしかったけれども、逆に道徳的原理から別の原理即ち自由の原理を演繹することができる、とカントはいう。道徳法則はそれ自身は正統化する根拠を必要とせず、しかし自由の可能性ばかりでなく、その現実性——道徳法則を彼らにとって拘束的と認識する存在者において——をも証明することができる。「道徳法則は事実自由による原因性の法則であり、従って超感性的自然の可能性の法則である」と言われる。それは、「感性界における出来事の形而上学的法則が感性的自然の原因性の法則であったのと同様である」とされる。「感性界における出来事の形而上学的法則」（das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt）とは、因果律のことであると考えられる。即ち因果律が感性的自然の原因性の法則となっているのと同様に、道徳法則は行為において「自由による原因性の法則」（ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit）である。因果律が原因性の法則であるとは、カテゴリーとしての因果性が、現実の感性界において因果律としてはたらくということである。それでは道徳法則も同様に、自由の原因性の法則としてはたらくのか。自由の原因性とは、現実の感性的自然において、感性的自然の法則によらないで、自由な意志規定にもとづいて何かをなしうるということである。それが可能であることは、理論理性の批判において示されていた。そしてこの自由な原因性の

内実を与えるのが道徳法則なのである。その意味で、因果律の原因性と道徳法則の原因性が、同様に感性的自然における原因性としてはたらきうるのである。道徳法則は、「思弁的哲学が無規定なままに残さざるをえなかったもの、即ちその概念が後者〔思弁哲学〕においてはたんに消極的であった原因性のための法則を規定する」のであり、そして自由な意志を規定することによって、逆に「この法則に始めて客観的实在性を与える」のである。道徳法則が意志を規定することによって、思弁哲学においては無規定であったものを規定し、それが行為として感性的自然の中に新たな始まりを与えるとき、道徳法則はそのことによって、「客観的实在性」(objektive Realität)を獲得するのである。

5. 自由の演繹

道徳法則のこの種の信任状は、道徳法則そのものが純粹理性の原因性としての自由の演繹の原理として立てられているので、理論理性が少なくとも自由の可能性を想定するように強いられたとき、あらゆるアプリアリな正統化にかわって、理論理性の要求を補うには十分である。というのは道徳法則はその实在性を、次の仕方で思弁理性の批判にとっても十分なように証明するからである。即ち道徳法則はその可能性が理論理性にとって把握できず、それにもかゝらずその可能性を想定することが必要だった、たんに消極的に考えられた原因性に、積極的な規定を付け加える。即ち意志を直接（その格率の普遍的法則的形式の制約によって）規定する理性を付け加えることによって、そしてそのようにして理性に—その理念によって、それが思弁的にふるまおうとするときには、いつも法外なものとなった—始めて客観的な、たとえたんに実践的なものにすぎないにせよ、实在性を与えることができることによって、そしてその超越的な使用を内在的な使用（経験の領域において理念そのものによってはたらく原因である）に変えることによって。⁷⁷

カントが、「道徳法則の信任状」(Kreditiv des moralischen Gesetzes)と呼んでいるのは、すぐ前で述べられたこと、即ち道徳法則が行為において、自由による原因性の法則となり、超感性的自然の可能性の法則となっていることである。即ち自由による原因性に内実を与え、自由な意志を積極的に規定するものは、道徳法則なのである。そこで自由の可能性が理論理性の批判において認められる以上、それに内実を与える道徳法則の客観的实在性もまた認められなければならない。道徳法則は純粹理性において直接アプリアリに意識され、純粹理性の事実として認められていた。それ故に自由な意志を規定して、そこ

に道徳的性格を与えることができるのである。そしてこの道徳法則のことをカントは、「純粹理性の原因性としての、自由の演繹の原理」と呼ぶ。即ち道徳法則の演繹はありえなかったけれども、ここではっきり「自由の演繹」(Deduktion der Freiheit) といふことが言われている。その内容は、理論理性の批判によって自由の可能性が認められ、自由な意志を純粹実践理性がその法則によって規定することによって自由に積極的な内容が与えられることなのである。そしてこのことによって道徳法則は、「思弁理性の批判に対しても十分にその実在性を証明する」のである。道徳法則は、「たんに消極的に考えられていた原因性に積極的な規定を、即ち意志を直接規定する理性の概念を付与する」、そしてそのようにして、「理性に始めて客観的な実在性を与えることができる」のである。そして理性の超越的使用を内在使用に変え、理性は経験の領域において「理念そのものを通してはたらく原因」となりえたのである。

こうしてカントにおいて、道徳法則は自由の内実になることによって、自らの客観的実在性を証明することになる。しかしこのことは、道徳法則の演繹とは言われない。道徳法則は純粹理性の事実として意識されるときも直接自らの客観的実在性を証明できるわけではない。むしろ自由な意志を規定することによって消極的に許された自由に積極的な規定を与え、そのことが自由の演繹とみなされるとき、それが自らの客観的実在性の証明となる。即ち道徳法則はあくまで自由を前提し、その自由に内容を与えることによって自己の実在性を証明できるのである。

感性界そのものにおける存在者の原因性の規定は、決して無制約的ではありえなかった。それにもかかわらず、あらゆる制約に対して或る無制約的なものが、従ってまた完全に自己を自ら規定する原因性が存在しなければならない。それ故に絶対的自発性の能力としての自由の理念は、その可能性にかんする限り純粹思弁理性の要求ではなく分析的原則である。しかしその理念に従って何らかの経験の内に実例を与えることは全く不可能なので——というのは、現象としての事物の原因の下には、端的に無制約的な原因性のいかなる規定も見出されえないので——我々はただ、自由に行為する原因という思想のみを弁護しえたのである。その時我々はこの思想を感性界における存在者——他面では可^{ヌーメン}想体とみなされる限りで——に適用するのだが。我々はその時、あらゆる彼の行為を自然的に制約されたものとして——それが現象である限り——しかし同時にその原因性を——行為する存在者が悟性的存在者である限り——自然的に無制約的なものとみなし、そのようにして自由の概念を理性の統制的原理とすることが自己に矛盾するわけではな

いことを示した。そのことによって私は、なるほどかかる原因性が付与される対象について、それが何であるか全く認識していないが、しかし私は、一方で世界の出来事の説明において、従ってまた理性的存在者の行為の説明においても、被制約者から制約へと無限にさかのぼる自然必然性の機構^{メカニズム}に正統性を与え、しかし他方で思弁的理性に対し、理性にとって空虚な場所を、即ち叡知的なものを、そこに無制約者を移し入れるために、開いたままにしておくことによって、障害を取り除くのである。¹⁸⁾

「感性界そのものにおける存在者の原因性の規定は、決して無制約的ではありえなかった」——このことは当然である。感性界は因果律に支配され、すべての出来事が原因と結果のつながりによって結ばれ、いかなる出来事であっても、その原因がなければならない。これが理論理性の見方なのである。従って感性界における存在者の原因性 (Kausalität) が考えられるとしても、さらにその原因性を制約するより上位の原因がなければならず、それは無限にさかのぼりうるからである。しかしそれにもかかわらず、あらゆる制約に対して「或る無制約的なもの」(etwas Unbedingtes)、即ち「完全に自己を自ら規定する原因性」(ein sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität) が必要とされる。それは、「絶対的自発性の能力としての自由の理念」(die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität) ともいわれ、「純粹思弁理性の分析的原則」であって、「要求」(Bedürfnis) ではないとされる。純粹思弁理性の分析的原則であるということは、理論理性がはたらく場合には必然的に伴う原則ということである。理論理性が因果律に従って現象を説明しようとするとき、一方で原因を無限にさかのぼることができ、他方で「自己を自ら規定する原因性」を認めざるをえないということが、そしてその両者を一方は現象の世界を説明する原則として、他方を物自体としての叡知的原因の能力として説明するのが、いわゆる純粹理性の第三の二律背反^{アンチノミー}に対するカントの解決であった。その限り、絶対的自発性の能力としての自由の理念は、純粹理性の本質的なはたらきをなしているのである。さてしかし、「その理念に従って一つの実例を何らかの経験の中に与えることは全く不可能であるから、〔中略〕我々はただ自由に行為する原因の思想のみを弁護することができた」とされる。自由の理念が実現されている例を経験の中に見出すことはできない。経験的世界は因果律によって秩序づけられる自然であって、その中に現象としての事物の原因として「絶対に無制約的な原因性」(Kausalität, die schlechterdings unbedingt wäre) を見出すことは不可能だからである。そこで我々は、「自由に行為する原因の思想」(Gedanke von einer frei handelnden Ursache) のみを弁護できる。それ

はこの思想を、感性界における存在者——それは他方で^{ヌーメノン}可想体としても見られる——に適用することによってである。感性界における存在者に、「自由に行為する原因の思想」を適用するとは、どういうことであろうか。感性界にある存在者は現象とみなされる。しかし現象としての存在者は物自体としての面をもっており、それは「可想体」(Noumenon)といわれる。そしてこの可想体については範疇は適用されない。従ってそれを自由に行為する原因とみなすことができる。そして、このように考えることをカントは「弁護できる」というのである。

カントは、「あらゆる彼の行為を、それが現象である限り自然的に制約されたものとみなし、しかし同時にその行為の原因性を、行為する存在者が悟性的存在者である限り、自然的に無制約的なものとみなすことは自己矛盾ではない」という。同じ人間の同じ行為を一方では「自然的に制約された」(physisch bedingt)ものとみなし、他方では「自然的に無制約的な」(physisch unbedingt)ものとみなそう、というのである。そして前者は行為が現象とみなされる場合であり、後者は行為者が悟性的存在者 (Verstandeswesen)とみなされる場合である。同じ人間が一方で現象界に属すると共に、他方では悟性界、叡知界に属するとみなされ、それぞれに応じてその見方も異なるのである。そして自由の概念を「理性の統制的原理」(das regulative Prinzip der Vernunft)にするといわれ、現象界を構成する悟性の構成的な原理に対して、人間を自由な主体と見る理性の統制的な見方が、確立されることになる。そして、このような見方に立って人間を見ることを、「自由に行為する原因の思想」とカントは言うのである。

カントはこうして、人間を現象として見ると同時に、^{ヌーメノン}可想体として見ることを主張する。しかしそのことによって、「そこにかかる原因性が付与される対象を、それが何であるか認識しているわけではない」という。即ち人間を可想体として見るといっても、その人間の何であるかを認識しているわけではないのである。「私は一方で世界の出来事の説明において、従ってまた理性的存在者の行為の説明において、被制約者から制約へと無限にさかのぼる自然必然性の^{メカニズム}機構に正統性を与え、しかし他方で思弁的理性に対し、理性にとって空虚な場所を、即ち叡知的なものを、そこに無制約者を移し入れるために、開いたままにしておく」とカントはいう。一方で「自然必然性の^{メカニズム}機構」(Mechanismus der Naturnotwendigkeit)に正統性を与えると共に、他方で思弁的理性に対し、「理性にとって空虚な場所」を開いたままにしておくという。カントは「理性にとって空虚な場所」(der für sie leere Platz)を「叡知的なもの」(das Intelligibele)と言いかえる。この理

性はもちろん「思弁的理性」(die spekulative Vernunft)であり、従って理論理性にとってはうめようのない場所としての叡知的なものなのであり、そこに「無制約者」(das Unbedingte)を移し入れることによって、純粹実践理性による意志規定の可能性を開くのである。もちろんここでの「無制約者」とは「絶対的自発性^{スーメノシ}の能力としての自由の理念」をになうもの、^{スーメノシ}可想体としての理性的存在者を指している。

私はこの思想を実現できなかった。即ち私はそれを、そのように行為する存在者の認識に、たとえたんにその可能性にかんしてにすぎないとしても、変えることができなかった。この空虚な場所を今や純粹実践理性が、叡知的世界(自由による)の原因性の規定された法則、即ち道徳法則によって、充たすのである。このことによって思弁的理性にとってはその洞察にかんして何ひとつ増加することがないが、しかしその自由の蓋然的概念にかんしては、この自由の概念にここで客観的なしきたんに実践的にすぎないにせよ疑いえない実在性が与えられるのである。原因性の概念そのものを——その適用、従ってその意味も本来ただ現象にかんしてのみ、現象を経験へと結合するために起る(純粹理性批判が証明するように)——理性はその使用を考えられた限界を越えて拡張するように拡大することはない。というのは、理性がその外へと出ていくとき、いかにして根拠と帰結の論理的関係が感性的直観とは別の種類の直観において総合的に使用されるかを、即ちいかにして可想的原因(causa noumenon)が可能であるかを理性は示そうとせざるをえない。理性はそれをなしえない。しかし理性は実践理性としても、それを顧慮することはない。理性はただ感性的な存在者としての人間の原因性(与えられる)の規定根拠を純粹理性のなかに(それ故に実践的と呼ばれる)措定するにすぎない。それ故に理性は原因性そのものの概念を——理論的認識のためのその対象への適用については、理性はそれをここでは完全に捨象できる(なぜならばこの概念は常に悟性の中にあらゆる直観に依存することなくアプリオリに見出されるからである)——対象を認識するためではなく、対象一般にかんして原因性を規定するために、従って実践的意図のためにのみ使用し、それ故に意志の規定根拠を事物の叡知的秩序の内へ移し入れることができるのである。そして理性は同時に、原因の概念がこれらの事物の認識のためにどのような規定をもちうるかを全く理解していないことを認めざるをえない。¹⁰⁹

カントは、「私はこの思想を実現できなかった」という。この思想とは、「自由に行為する原因の思想」のことである。即ち自由に行為する原因を感性的自然に生きる理性的存在者に適用するとき、それを感性界の出来事として理解するのではなく、「可想体」として

の存在者に適用するのであって、現象の秩序に組みこむことはできない。自由は従って感性界の現実としてではなく、可想体としての理性的存在にのみ適用される。そのことを「思想」(Gedanke)と呼ぶのである。即ち現象界における行為としては因果律の支配を受けるにしても、それを可想体としての理性的存在者における自由な行為と考えるのである。しかしそれは考えるだけであって、現実の行為の説明原理とはなりえない。即ち「この思想を、そのように行為する存在者の認識に変えることはできない」のである。そしてこの空虚な場所、即ち自由なものとされた可想体の行為を、「純粹実践理性が叡知的世界における原因性の規定された法則、即ち道德法則によって充たす」のである。このことによって思弁理性の洞察がいささかでも増すことはない。しかし理論理性にとっては「蓋然的」(problematisch)にすぎなかった自由の概念が確証され、「客観的な、実践的にすぎないにしても疑いえない[・]実在性」(objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität)が与えられることになるのである。

理性は、「感性的存在者としての人間の原因性の規定根拠を純粹理性の中に置く」。人間は感性的存在者であるけれども、しかし反面^{ヌーメノン}可想体としてはその原因性の規定根拠を自由な意志に求めることができるのである。そしてこの自由な意志を規定するものが純粹実践理性なのである。即ち「意志の規定根拠を事物の叡知的秩序の中に移し入れる」のである。しかし理性は、「原因の概念がこれらの事物の認識のために、どのような規定をもちうるかは全く理解していない」のであり、理性はそれをすすんで認める。即ち可想体としての理性的存在者がそれ自体でどのようなものであるかを認識することなく、ただ彼の理性が実践的にその意志を規定しうることを知っているのみなのである。

感性界における意志の行為にかんする原因性を、理性はもちろん規定された仕方で認識しなければならない。というのはさもなければ実践理性は現実にかなる行為をも生じえないであろう。しかし理性が^{ヌーメノン}可想体としての、自己自身の原因性についてつくる概念を、理性は理論的にその超感性的現存の認識のために規定する必要はなく、従ってその限りこの概念に意義を与えることができる必要もない。というのは、この概念が意義を得るのはもともと、たとえ実践的使用のためにすぎないとはいえ、道德法則によってであるからである。また理論的に見るならば、この概念はいつでも純粹な、アプリオリに与えられた悟性概念にとどまり、その対象が感性的に与えられても、感性的に与えられるものではなくても、対象に適用されうるのである。なるほど後者の場合には、この概念はいかなる規定された理論的意義や適用ももたず、対象一般にかんする悟性の形式

的な、しかし本質的な思想であるにしても。理性が道徳法則を通してこの概念に与える意義は、たんに実践的である。というのは、原因性（意志の）の法則の理念はそれ自体が原因性をもつ、あるいはその規定根拠であるからである。²⁰

まず「感性界における意志の行為にかんする原因性を、理性はもちろん規定された仕方
で認識しなければならない」という言い方は、意志の行為が感性界において行われるとき、
その行為が感性界において生み出す因果関係を、明確に認識していなければならないとい
うことである。意志の原因性そのものは自由の原因性から生じ、しかしそこに生じる行為
は現象としての自然の因果連関の中に置かれており、その結果がどうなるかを理性は認識
していなければならない。しかし、「理性が^{ヌーメノン}可想体としての自己の原因性についてつくる
概念を理論的に、その超感性的現存の認識のために規定する必要はなく、従ってその限り、
その概念に意義を与えうる必要はない」とされる。「理性が^{ヌーメノン}可想体としての自己の原因性
についてつくる概念」（Begriff, den sie von ihrer eigenen Kausalität als Noumenon
macht）とは、理性が実践理性としてはたらく場合のその理性自身についての概念という
ことである。その概念を理論的に、「その超感性的現存の認識のために」（zum Behuf der
Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz）規定する必要はない。「その超感性的現存」
（ihre übersinnliche Existenz）とは、実践理性のそれ自体としてのあり方、即ち「^{ヌーメノン}可想体」
（Noumenon）としてみられた限りの理性的存在者のあり方を指す。その認識は理論的に
は不可能であり、またその必要もない。その意義はもっぱら、道徳法則のみから得られる
のであり、またそれで十分なのである。

原因性の概念は、理論的に見ればいつでも「純粋な、アプリオリに与えられた概念」で
あって、それは対象が感性的に与えられても与えられなくても、対象に適用されうる概念
である。しかし、対象が感性的に与えられていない場合、原因性の概念は理論的な意義を
もたず、また理論的に適用できない。それはただ、「対象一般にかんする悟性の形式的な、
しかし本質的な思想」にすぎない。そしてこの概念に、理性が道徳法則を通して意義を与
えたとすれば、それはもっぱら実践的なものでなければならない。そしてその時、「原因性
（意志の）の法則の理念そのものが原因性をもつ、あるいはその規定根拠となる」といわれ
る。「意志の原因性の法則の理念」（die Idee des Gesetzes einer Kausalität des Willens）
とは、道徳法則を指すであろう。そして道徳法則そのものが原因性（Kausalität）をもつ、
という。即ち道徳法則は意志を規定することによって人間に行為を生じさせる。その限り
道徳法則は行為の原因となっており、その原因としてのあり方を道徳法則が規定している、

即ち原因性の規定根拠となっているのである。

6. 結 び

以上が、カントが「純粹実践理性の原則の演繹について」と題して論述した事柄のすべてである。そこでカントは、何を言おうとしたのだろうか。まず純粹理性が、理論的（思弁的）にはたらく場合と、実践的にはたらく場合とが区別される。純粹理性が理論的にはたらく場合、感性を通して与えられた対象について総合的認識が行われる。そして『純粹理性批判』において理性がアプリオリにそなえている純粹悟性概念（範疇）が対象の認識に対して客観的に妥当することが証明された。それを範疇の演繹というわけである。しかし純粹理性が実践的にはたらく場合に、同様に理性がアプリオリにそなえている原則が、客観的に妥当することにはならない。即ち実践理性がかかわるのは意志の規定に対してであって、対象の認識に対してではないからである。

しかし純粹理性は実践的でありうる。その場合にはたらく法則が道德法則にほかならないが、それはいかなる経験的・実質的原理にももとづくことなく、純粹な形式的原理として理性的存在者の意志を規定するのである。それは純粹理性の事実として、自律の原理として意識され、また意志の自由の意識とも結びついている。

純粹理性は、その理論的なはたらきにもとづいて、感性を通して与えられた対象を悟性の法則によって秩序づけ、そこに日常的経験の世界として、感性的自然を生じる。理性は実践的にはたらくとき、道德法則にもとづいてなりたつ理性的存在者の秩序として、超感性的世界を生み出す。それは「純粹実践理性の自律の下にある自然」と言われ、悟性界とも叡知的世界とも、また目的の国とも言われて、カント倫理学において常に想定される理念的世界である。この超感性的自然が人間の实践において、道德法則の意識を通していつでも人間の意志を規定しているのである。そして超感性的自然は人間の意志を通して実践的に、感性的自然に形式を付与するものとなっている。この形式は道德法則にもとづくものであるから、それによって感性的自然としての日常的世界に、道德的意義が付与されることになるのである。

しかしこの超感性的自然が感性的自然にはたらきかけるとき、直接ではなく、自らを原型的自然（die urbildliche Natur）として、その対照像（Gegenbild）・模像的自然（die nachgebildete Natur）を通して感性的自然にはたらきかける。そしてこの対照像としての超感性的自然は普遍的自然法則として見られた限りでの格率からなりたち、純粹理性が

り、自由の演繹が成立するのである。しかも道德法則は感性的自然において意志を規定するものでありながら、それを越えた超感性的自然を成立させ、悟性界・目的の国の理念として現実の理性的存在者の意志を規定するものとなっている。即ち理性的存在者としての人間は、感性的自然において現実に行為するものでありながら、同時に^{ヌーメノン}可想体としては悟性界としての超感性的自然の内に生き、それを自己の行為の規定根拠としているのである。しかも超感性的自然は己の「対照像」(Gegenbild)を感性的自然の内に映しつつ、自己を現実化しようとする。即ち理性的存在者は、超感性的自然の法則を対照像を通して感性化し、現実化しようとする。そこに彼の意志の現実化への努力が生まれ、自由の実現の根拠がある。

さて以上のように考えてみると、カントが純粹実践理性の原則の演繹というとき、それを直接道德法則の演繹と考えれば否定的な言い方しかできないけれども、純粹理性の事実としての道德法則が、理論的に許された自由にその内実を与えるとして、それを自由の演繹と呼ぶならばそれは肯定的に受け取ることができるのである。しかもそれが道德法則にもとづいてなりたつ超感性的自然としての叡知界によってうらづけられて、全体として感性的自然と超感性的自然を綜合することが可能となるとすれば、そして超感性的自然が感性的自然に形式を与えるというかたちで、一つの世界像がなりたつとすれば、これらの全体をまとめて、純粹実践理性の原則の演繹と呼んで、それを肯定的に考えることもできるのであるまいか。カントの考える方向は、このようなものではなかったかと、思われるのである。

注

カントからの引用は、Kant, Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von Karl Vorländer, 1929. による。

- (1) ベックは『純粹理性批判』における演繹の意義を、「形而上学的演繹は範疇とは何であるかを見出すカントの苦勞であり、超越論的演繹はそれが真である事を示す為の苦勞である」(ルイス・ホワイト・ベック『カント『実践理性批判』の注解』藤田昇悟訳、141項)とし、それに対応するかたちで『実践理性批判』の分析論の前半部分を「形而上学的演繹」とみなし、前半の一部(第七節)とIの全体を「超越論的演繹」とみなしている。カントには「形而上学的演繹」という用語はなく、ベックは「演繹」(deduction, Deduktion)を「究明」(exposition, Erörterung)と同義にみなし

ているように思われる。しかし「演繹」は元来超越論的な性格のものであり、それ故に道徳法則の演繹は不可能という言い方がなされるのではあるまいか。

(2) S.51

(3) dynamisch は通常は「力学的」と訳され、Dynamik (力学) と共に物理学の用語の意味で用いられる。しかしここでカントが gewisse dynamische Gesetze というのは、理性的存在者が叡知的秩序にもとづいて感性界にはたらきかけるその原因としての法則性を指し、従って純粋な実践的原則が意志を規定することによって感性界に結果を生じる事態を述べている。なお深作守文訳では、「…力学的法則〔道徳法則〕…」と補っている。なお dynamisch, Dynamik はもとアリストレスの用語 dynamis に由来し、可能態・潜勢等と訳されるが、道徳法則は、理性的存在者の意志規定にさいして常に理性の法則としてはたらいており、たとえ意志が傾向性に従う場合であってもなお根底に潜在的にはたらいていると考えるならば、dynamisch という言い方はきわめて適切な表現と思われる。良心の呵責などもこの Dynamik によって起こるのである。

(4) S.50f. (5) S.51 (6) S.51f. (7) S.52 (8) S.52f. (9)(10) S.53

(11) S.53f. (12) S.54 (13) S.55f. (14) S.55 (15) S.55f. (16) S.56

(18) S.57 (18) S.57f. (19)S.58f. (20) S.59

参考文献

Kant, Critique of Practical Reason, translated by L.W.Beck, 1949

Kant, Critique de la raison pratique, traduction de F.Alquié, 1943

カント『実践理性批判』、波多野・宮本訳 (1927)、深作守文訳 (1965)、宇都宮芳明訳 (1990)

L.W.ベック『カント『実践理性批判』の注解』藤田昇悟訳、1985

L.W.Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, 1960

Abstract

What did Kant assert in 'Of the Deduction of the Principles of Pure Practical Reason'? He made the deduction of Pure Concepts of the Understanding in the "Critique of Pure Reason." It demonstrated that the Categories had the objective validity in the empirical knowledge, because they were the conditions of experience. It does not go well similarly with the deduction of the Principles of Pure Practical Reason. Though the Law of Morality stands fast as the fact of Pure Reason, how it has the objective validity in practice cannot be proved. But from this fact, the deduction of Freedom becomes possible. The Possibility of the freedom of will was allowed in the critique of theoretical reason, but the substance of freedom was not determined. So when the Pure Practical Reason determines the substance of freedom by its law, the freedom gets its contents and real meaning. At the same time through the realization of this free will the Moral Law gets its objective reality. So the Reality of the Principles of Pure Practical Reason is demonstrated by the Possibility of the deduction of Freedom, though the direct deduction of those principles is impossible.

(1998 年 11 月 2 日受理)